КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Філософський факультет

Кафедра історії філософії

КОНЦЕПЦІЯ «Я» ТА СВОБОДИ В ЕПІКУРЕЇЗМІ:

ВІД САМОСВІДОМОСТІ ДО ВІДХИЛЕННЯ ДЕТЕРМІНІЗМУ

Курсова робота

зі спеціальності 033 – Філософія

Освітній рівень “бакалавр”

Студент-виконавець:

Качак Роман Юрійович

II курс, 1 група

ОП “Філософія”

Роботу захищено

з оцінкою _________

Науковий керівник-

Кандидат філософських наук

Зборовська Ксенія Борисівна

____

(підпис)

Члени комісії:

____

“____”______________ 2025 р.

Київ-2025

Зміст

Вступ…………………………………………………………………………………2

Розділ І. Концепція “я” в епікуреїзмі………………………………………5

Розділ ІІ. Теорія свободи в епікуреїзмі……………………………………17

Висновки……………………………………………………………………………28

Список використаної літератури……………………………………………30

Вступ

У добу великих потрясінь люди часто потребують точки опори, щоб продовжувати жити і діяти заради досягнення індивідуального та спільного блага. Для нас, українців, така потреба постає актуальною як ніколи раніше. Якщо Сократ, Платон і Аристотель шукали об'єктивні закони буття і розуму, то філософи періоду еллінізму, зокрема Епікур, звернулися до питання особистої свободи та природи “я”. Епікуреїзм сформулював бачення людини як істоти, здатної через самосвідомість і свободу волі долати природний детермінізм і досягати щастя. Звернення до епікурейського вчення сьогодні є надзвичайно актуальним, оскільки воно дозволяє сучасній людині знайти внутрішню опору, вибудувати автономне “я” у світі постійних змін та невизначеності.

Про це свідчить високий рівень розробленості досліджуваної теми, починаючи від наукових праць з історії античної філософії та закінчуючи сучасними студіями свободи волі. Серед авторитетних дослідників, які розглядали епікуреїзм у контексті проблеми свободи і самосвідомості, слід згадати Девіда Констана, Тіма О'Кіфа та Кетрін Вілсон. Їхні праці дозволяють побачити, наскільки епікурейська концепція кліномену (відхилення атомів) стала важливою підставою для розвитку уявлень про

людську автономію. Дослідники також підкреслюють практичний вимір епікурейського вчення: воно надає людині не тільки філософську модель світу, а й етичні орієнтири для досягнення внутрішнього миру та щастя.

Тож **актуальність дослідження** полягає у необхідності звернення до епікурейської філософської спадщини з метою відслідковування генези концепції “я” та свободи, починаючи з античності і до сучасних інтерпретацій. Необхідність насамперед визначається тим відбитком, який наклала на українське суспільство війна: людина опинилася у кризовій ситуації втрати колишньої опори життя, що змушує її до пошуків нової. Епікурейська філософія, як вчення, котре пропонує комплексний погляд на особистість та її свободу, допомагає людині віднайти внутрішню цілісність, здолати страх перед майбутнім та зберегти самовизначення в усі часи, включаючи добу війни.

Об’єктом дослідження є філософська спадщина Епікура щодо проблеми самосвідомості, свободи волі та відхилення детермінізму.

Предметом дослідження є концепція “я” та свободи у філософії Епікура, зокрема ідея кліномену, формування самосвідомості та можливість вільної дії в детермінованому світі.

Метою роботи є виклад і аналіз класичного епікурейського вчення про природу свободи та “я” для виявлення значущості цих ідей у контексті подолання детермінізму та розвитку сучасних уявлень про автономію особистості.

Досягнення мети передбачає виконання наступних **завдань**:

- Відтворення основних положень епікурейської фізики, зокрема концепції відхилення;
- Аналіз уявлень Епікура про природу свободи волі та самосвідомість людини;
- Виявлення практичного значення епікурейської концепції свободи у контексті сучасної філософії;
- Порівняння епікурейського розуміння свободи та автономії з іншими філософськими традиціями.

Методологія дослідження включає:

- Аналіз фрагментів творів Епікура (“Лист до Менекея”, “Основні думки”) та творів його послідовників (Лукрецій, Діоген Лаертський);
Використання історико-філософського підходу для виявлення еволюції концепції свободи у епікурейській традиції;
- Герменевтичний аналіз понять кліномену, свободи волі та самосвідомості у вченні Епікура;
- Компаративний метод для порівняння епікурейських ідей із сучасними концепціями свободи та автономії особистості.

Рівень дослідженості. Проблема свободи волі та детермінізму в епікуреїзмі досліджувалася як у світовій, так і в українській філософській традиції. У західній науці вона розкривалася в працях А. Лонга, Д. Седлі, М. Нуссбаум та інших, які зосереджувалися переважно на фізикалістичному тлумаченні відхилення атомів як

аргументу проти детермінізму. В Україні тема розглядалася в межах ширших студій античної філософії – у працях М. Поповича, В. Табачковського, В. Андрущенка. Водночас зв’язок між епікурейською концепцією “Я”, самосвідомістю та моральною автономією залишається недостатньо вивченим, що й визначає наукову новизну даної роботи.

Структура роботи. Курсова робота складається зі вступу, двох розділів, висновків і списку використаних джерел (14 найменувань). Загальний обсяг роботи – 30 сторінок.

РОЗДІЛ 1. Концепція “я” в епікуреїзмі

Пошуки власного “Я” сягають глибин давнини, але, як не дивно, вони були витоком іншого фундаментального питання – сенс і мета людського життя. Серед тих, хто дав цьому чітку відповідь, – Епікур (341–270 до н. е.), який у “Листі до Менекея” стверджував: **“Задоволення є початком і кінцем благословенного життя; ми визнаємо його першим вродженим благом і саме від**

нього починаємо кожен вибір та уникнення”[1]. Це висловлювання Епікура, яке ставить **εὐδαιμονία** (щастя) в ранг **τέλος** (мета) наших дій, продовжує й водночас переосмислює етичну традицію, яка починається ще від Сократа. Ця традиція переслідувала представлення різних уявлень про добре життя, кожне з яких включало нормативну теорію дій, що ведуть до досягнення бажаної мети (*τέλος*).

У цій концепції εὐδαιμονία – не просто ейфорія, а повнота життя, стан, в якому всі наші природні й необхідні потреби задоволені, а душа перебуває в душевному спокої (ἀταραξία). Чому саме повнота життя? У тому ж “Листі до Менекея”, Епікур пояснює, що коли людина досягає щастя, у неї є все, а коли його немає, всі її дії спрямовані на те щоб його досягти. Отже, повнота життя, це коли ми сповнені всіма благами цього світу і більше нічого не потребуємо. Τέλος же означає кінцеву мету або справжнє призначення кожної дії. В інтерпретації еудаймонічної філософії, яка безпосередньо пов’язана з етикою людського життя, телос є щастям, яке людина має досягти.

Батько філософії – Сократ також учив нас, що навіть найпрадавніші й найщиріші прагнення – такі ж природні, як подих вітру – мають бути узгоджені із нашим “здоров’ям душі”. Коли серце кличе нас до того, що ми вважаємо добром, наша ціль – не кинутися слідом за поривом, а вдивитися в себе, як у колодязь, й запитати: “Чи ця дорога веде мене до чистоти та сили мого найглибшого “Я”?”. Лише розум, вкаже справжні межі еудаймонії. Саме він творить умови щасливого життя, виточуючи з імпульсу м’ясисту форму праведної дії. І в цьому – наша

відповідальність: відпустити порожні бажання й підхопити ті, що створять у душі дзвінкий прозорий спокій. Підсумовуючи, ми можемо дійти до твердження, що з нашої відповідальності породжується самопізнання.

Відповідно, самопізнання в широкому сенсі стало також етичною вимогою в еудаймоністичній традиції. Воно включає знання про власні психічні стани – бажання, відчуття, переконання – а також часто і знання про власне “я”, його онтологічну структуру, умови ідентичності та риси характеру.

Епікур підкреслює, що першим кроком до усвідомлення щастя є саморефлексія, усвідомлення власного афектного стану, який покаже нам наші справжні відчуття. Для нього це було багатокомпонентним процесом, що охоплює усвідомлення тілесного дискомфорту й душевних рухів.

За епікуреїзмом, кожен має зберігати власне тіло і душу, коли душевні рівноваги виходять з ладу перед страхом смерті чи страхом богів, що сформувалися як два найсильніші імпульси тривоги. Епікур визначав їх як головні перешкоди на шляху до ἀταραξία – стану внутрішнього спокою, на який ми маємо право за своєю природою . Щоби подолати ці первинні страхи, Епікур пропонував “**філософію в ролі терапії душі”** [3]: систематичне застосування раціонального аналізу переконань про світ і про себе. Проте головна ідея не в тому, щоб різко відмовитися від усіх переконань і прагнень одразу, цей процес має бути поступовим і обдуманим, крок за кроком очищувати розум від хибних уявлень і серце від безпідставних потреб.

Саме тому він виокремлює чіткий причинно-наслідковий ланцюг: хибні переконання про світ чи цінності породжують у нас порожні бажання, а ті, у свою чергу, руйнують наш душевний спокій. Наприклад, віра в те, що багатство саме по собі зробить життя кращим, породжує прагнення накопичувати гроші, але насправді, їхня велика кількість породжує хвилювання й тривогу через незадоволеність і страх втратити набуте.

Цей же механізм ми бачимо у коротких, але глибоких твердженнях “Головних думок” (ΚΥΡΙΕΣ ΔΟΞΕΣ), а саме у шостій та сьомій доксі [4] – початкове прагнення до безпеки породило прагнення до влади та панування, а ті, хто шукав у славі й статусі гарантії захисту, справді здобули благо лише в тому разі, коли їхній авторитет дарував відчуття безпеки; якщо ж цього відчуття немає, тодішні почесті виявляються порожніми, а глибинна потреба душі в захисті залишається незадоволеною.

Епікур починав самоаналіз, через внутрішній стан, первине відчуття, яке розумів як πάθη, яке в українській мові має аналог до слова афект. Воно керують усіма тваринами – включно з людьми – від самого народження.

Афекти – це наш природний компас: приємні відчуття сигналізують про благо, болісні – про загрозу, і саме за їх допомогою ми миттєво пізнаємо добро й зло без потреби в навчанні чи мові. Тілесні афекти – це, наприклад, біль у прояві голоду, душевні – це сум, гнів та радість. У антропології епікуреїзму вони виступають критеріями істини та моральним барометром, а через пам’ять і порівняння досвіду вони формують уявлення про себе як про істоту, що відчуває і прагне.

Девід Глідден, наполягає, що афекти – це лише усвідомлення приємності чи болю, без жодної інтенційності до об'єкта. Він наводить приклад афекту: у носі – це не сприйняття того, що саме людина нюхає, це лише усвідомлення приємності чи болю в носі. Приємний чи болючий афект дає інформацію про стан носа, але не про сам об'єкт чуття – запах. Тоді між афектом і розумінням навколишнього світу має стояти ще якийсь концепт, який і має назву ἐπαίσθησις. На відміну від αἰσθήσις – "чистого" відчуття, епайстхезіс у епікурейській філософії є тим ключовим кроком, який перетворює "чисте" сприйняття подразника – на усвідомлене розпізнавання і здатність встановлювати зв'язок із його джерелом. Від простого фіксування шуму чи світла, епайстхезіс дозволяє нам миттєво дати відповідь: "я відчуваю цей звук – він походить саме звідти", а також дає можливість відчути, яким чином це сприйняття впливає на наші тіло й душу. Лукрецій у "Про природу речей" ілюструє цей момент, описуючи, як різна відстань між джерелом звуку та слухачем визначає, чи збережеться цілісність звукового "потоку" і чи виникне епайстхезіс, чи ж ми просто "чуємо" гул без розпізнавання його змісту[5]. Девід Глідден, аналізуючи ці тексти, підкреслює, що афекти без належного епайстхезісу втрачають зв'язок із джерелом і не можуть слугувати точним моральним компасом, адже лише через усвідомлене відчуття ми здатні виявити, чи спричиняє певний стан благо чи шкоду нашому тілу й душі. І саме це робить епайстхезіс незамінним етапом у епікурейському самопізнанні та етичному виборі. Отже, епайстхезіс – це такий рівень сприйняття, коли відчуття не просто

надходить до нас, а ми миттєво бачимо його джерело, розуміємо його значення й усвідомлюємо свій власний пережитий стан.

Всі усвідомлені емоції, стани та афекти зберігаються у нашій пам'яті, яку Епікур називає πρόληψις. У його філософії пролепсис – це ментальний процес, який передує раціональному судженню душі та спирається на попередні сприйняття. Він відіграє ключову роль у розпізнаванні об'єктів і явищ, об'єднуючи інформацію від різних органів чуття або доповнюючи її, коли сприйняття обмежене лише одним органом. Епікур вважав пролепсис одним із трьох стандартів істини поряд із відчуттями та почуттями, що робить його важливим елементом епікурейської епістемології. Наприклад, уявлення про "людину" виникає завдяки повторюваним сприйняттям через зір чи дотик, дозволяючи класифікувати об'єкти на основі минулого досвіду.

Епікурейська теорія сприйняття базується на концепції образів (εἴδωλα), які впливають на органи чуття. Кожен орган має власну сферу: зір сприймає колір, дотик — форму. Як зазначає Лукрецій у четвертій книзі "Про природу речей"[5, 479–99], жоден орган чуття не може виправити сприйняття іншого. Пролепсис інтегрує ці дані в цілісне уявлення, наприклад, поєднуючи колір і форму яблука. У ситуаціях, коли інформація неповна, він заповнює прогалини, спираючись на попередній досвід.

Таким чином, пролепсис є мостом між чуттєвим досвідом і раціональним осмисленням, підкреслюючи емпіричну основу знання в епікуреїзмі. Він не лише

допомагає розпізнавати світ, а й демонструє активну роль душі в обробці інформації.

Осмисливши, як усвідомлювати власний стан, ми отримуємо можливість визначати наступні кроки на шляху до щастя. Кожна дія ґрунтується на бажанні, яке її мотивує, і тому важливо правильно обирати ці бажання для їхньої реалізації. Епікурейці класифікували такі основні типи бажань:

1. Природні та необхідні бажання:

Це базові прагнення, закладені природою, без задоволення яких неможливе саме життя або нормальне функціонування тіла й душі:

- Для життя: їжа, питво, захист від холоду;
- Для здоров’я: уникнення болю (апонія);
- Для душевного спокою: дружба, відсутність страхів.

  Задоволення цих бажань забезпечує апонію й атараксію і є умовою щастя .

2. Природні, але не необхідні бажання:

Вони теж властиві природі людини, але не є критичними для життя або щастя. Це прагнення до комфорту та вишуканості:

- смачна й різноманітна їжа понад базову потребу;
- красивий одяг, розкішні помешкання;
- естетичні насолоди (музика, мистецтво).

Задоволення цих бажань може приносити миттєве задоволення (кінетичну ἡδονή), але не є необхідним для довготривалої рівноваги й може навіть спричинити нові болі й тривоги .

3. Порожні (марні) бажання:

Це штучні, соціально зумовлені прагнення, що не мають природного ґрунту й ніколи не можуть бути повністю задоволені:

- прагнення багатства понад міру;
- гонитва за славою, владою, безсмертною пам’яттю;
- бажання надзвичайних фізичних подвигів чи екстравагантних атракцій.

Такі бажання породжують нескінченну тривогу й незадоволеність, бо не мають природної межі й ведуть лише до болю.

Постійне спостереження за власними прагненнями дозволяє спрямовувати кожен наш вибір (чи його уникнення) на користь здоров’я тіла і душевного спокою, бо саме це є метою благого життя.

Твердження Епікура про те, що ми прагнемо до свободи від болю як до нашої мети або телосу в усіх наших діях, не обґрунтовується. Це переформульоване висловлення евдемоністичного етичного принципу, згідно з яким щастя є кінцевою метою наших дій. Проте це не просто щось, на що слід вказувати, як на вогонь, а те, що потрібно виводити зі сталого спостереження за нашими бажаннями. Як ми можемо дійти до такого висновку, просто спостерігаючи за нашими бажаннями? Епікур, здається, стверджує, що, зрозумівши справжню природу бажань, жива істота не може переслідувати будь-що для максимізації блага своєї душі та тіла, або принаймні це не було б раціональним чи розсудливим для неї, якщо вона вже має правильні переконання про те, як досягти насолоди. Однак до цього моменту Епікур не пояснив, чому

ми повинні вважати задоволення наших природних і необхідних бажань благом, чому їхнє розпізнавання та слідування їм призводило б до правильної дії та до максимізації блага душі й тіла. Для цього йому потрібно вказати на справжні рушійні сили нашої природи.

Час, коли нам потрібна насолода – це коли ми відчуваємо біль через відсутність насолоди. Але коли ми не відчуваємо болю, нам більше не потрібна насолода. Ось чому ми кажемо, що насолода є початком і кінцем благого життя. Бо ми визнаємо насолоду як благо, яке є первинним і вродженим; від неї ми починаємо кожен вибір і уникнення, і до неї ми повертаємося, використовуючи почуття як мірило для оцінки кожної доброї речі. Оскільки насолода є благом, яке є первинним і вродженим, з цієї причини ми обираємо не кожну насолоду, але іноді ми пропускаємо багато насолод у випадках, коли їхній результат для нас — більша кількість дискомфорту; і ми вважаємо багато болей кращими за насолоди у випадках, коли наше терпіння болю супроводжується більшою і триваліпою насолодою.

Отже, кожна насолода через свою природну спорідненість є чимось добрим, але не кожна насолода є вартою вибору. Відповідно, кожен біль є чимось поганим, але не кожен біль за своєю природою слід уникати. Однак ми маємо судити про всі ці моменти шляхом обчислення та оцінки переваг і недоліків. Бо в певні моменти ми ставимося до добра як до зла, і навпаки – до зла як до добра. Наприклад, людина може відмовитися від насолоди, яку приносить надмірне вживання солодощів, адже це може призвести до проблем зі здоров’ям, таких як біль у

шлунку чи зайва вага, що спричинить більше страждань у майбутньому. Так само, ми можемо обрати біль, наприклад, витримати виснажливі фізичні вправи, якщо знаємо, що це принесе тривалу насолоду у вигляді здорового тіла та гарного самопочуття.

Стриманість у своїх бажаннях можна помітити і в житті самого Епікура. Ходить історія, що на вході до “Саду” , де Епікур викладав і жив разом зі своїми учнями, могли бути лише хліб і вода. Це символізувало його вчення про те, що для щастя достатньо задовольняти лише природні та необхідні бажання, такі як голод і спрага, без прагнення до надмірностей. Хліб забезпечував базову потребу в енергії, а вода підтримувала життя, уникаючи будь-якої залежності від складних чи розкішних страв, які могли б відволікати від душевного спокою.

Епікурейці обмежувались такою скромною дієтою, оскільки вважали, що справжня насолода полягає в усуненні болю, а не в гонитві за надмірними задоволеннями. Задоволення природних і необхідних бажань, таких як потреба в їжі та воді, дозволяє досягти стану свободи від турбот, який він вважав найвищою формою блага. Будь-які додаткові смакові примхи чи розкішні страви, на його думку, належали до "порожніх" бажань, які лише ускладнюють життя і віддаляють від гармонії. Про цю простоту свідчить інформація з веб-ресурсу, де зазначається, що Епікур вважав, що "простий хліб і вода приносять найвищу насолоду, коли їх приносять голодним губам", підкреслюючи ідеал самодостатності та поміркованості[6]. Хоча прямих доказів про наявність лише

хліба й води в "Саду" немає, ця традиція відображає епікурейський ідеал самодостатності та поміркованості.

Епікур стверджує, що прагнення до свободи від болю (апонія) та душевного спокою (атараксія) є природним і вродженим. Але звідки випливає, що це первинне благо? Його знаменитий "аргумент колиски" — спостереження за немовлятами, які нібито інстинктивно уникають болю й шукають задоволення — уже критикували стоїки за надмірну простоту. Епікур не надає переконливих доказів, чому саме відсутність болю, а не щось інше, є найвищим благом. Він лише припускає, що розуміння наших бажань автоматично скеровує нас до цієї мети, але не розкриває, як це розуміння формується чи чому воно має бути правильним. Щоб зрозуміти позицію Епікура, варто звернутися до його розмежування між кінетичним і катестематичним задоволенням.

Кінетичне задоволення пов’язане з рухом, зміною або активним процесом, що усуває дискомфорт. Це насолода, яка виникає в момент задоволення певної потреби: наприклад, коли людина їсть, щоб угамувати голод, п’є воду, щоб позбутися спраги, або слухає музику, щоб підняти настрій. Таке задоволення є тимчасовим і залежить від зовнішніх умов чи дій. Епікур визнає, що кінетичне задоволення важливе, адже воно допомагає усунути біль чи брак чогось, але воно не є самодостатнім. Наприклад, якщо людина голодна, акт їжі приносить кінетичну насолоду, але ця насолода зникає, коли голод втамовано, і може поступитися місцем новим потребам. У цьому сенсі кінетичне задоволення – це засіб, а не мета, і воно завжди пов’язане з динамікою, рухом до стану рівноваги.

Натомість катестематичне задоволення – це стабільний стан, коли всі потреби задоволені, а біль і тривога відсутні. Епікур поділяє його на два аспекти: апонію і атараксію. Це не активна насолода, а стан гармонії, коли людина не відчуває потреби в додаткових стимулах. Наприклад, коли людина сита, здорова і не має тривог, вона перебуває в катестематичному стані, який не потребує зовнішнього втручання. Епікур вважав цей стан найвищим благом, адже він самодостатній і не залежить від постійного пошуку нових насолод. Катестематичне задоволення – це ідеал щасливого життя, коли людина досягає внутрішньої рівноваги, і саме його Епікур ставить вище за кінетичне, бо воно тривале й не має меж.

Епікур пояснює, що кінетичне задоволення може вести до катестематичного, але не завжди. Наприклад, надмірне прагнення кінетичних насолод — скажімо, обжерливість чи погоня за розкішшю – може призвести до болю чи тривоги, що суперечить атараксії. Натомість розумна людина, за Епікуром, обирає дії, які підтримують катестематичний стан: уникає надмірностей, задовольняє лише природні й необхідні бажання і прагне до спокою. У цьому сенсі кінетичне задоволення є інструментом, а катестематичне – кінцевою метою, що забезпечує стабільне щастя.

Проте не всі давньоримські критики погоджувалися з таким підходом Епікура: Цицерон у своїй праці “De Finibus” [7]. Висловлював невдоволення тим, що термін "задоволення" вживається однаково як для кінетичних, так і для катестематичних станів. Перше, на його думку, відповідає звичному розумінню насолоди – руху, зміни,

приємного відчуття, що проявляється у тілесній втіхі чи духовній радісності. Натомість катестематичне задоволення, за Цицероном, навряд чи варто називати задоволенням, адже воно зводиться лише до відсутності болю й не супроводжується активним приємним переживанням. "Як можна називати “задоволенням” щось, що не супроводжується яскравим приємним почуттям, а є просто спокоєм або нейтральністю?" .

Чи доречно вживати слово "задоволення" для стану, який не несе позитивних емоцій, а є лише спокоєм чи нейтралітетом? Ця неоднозначність турбувала Цицерона, особливо коли йшлося про мету благого життя в епікурейській філософії. Він вважав, що Епікур мав би чітко визначити: чи є метою поєднання насолоди з відсутністю болю, чи лише останнє, що, в свою чергу, могло б поставити під сумнів гедоністичну сутність вчення Епікура.

Але Епікур міг би відповісти Цицерону так: коли ми бачимо, як немовлята шукають кінетичних задоволень, вони насправді прагнуть не лише кінетичних задоволень, а інстинктивно намагаються відновити свій природний, безболісний стан, який також є основою катастематичних задоволень, відповідно до свого віку. Інакше кажучи, у випадку новонароджених, які ще не мають розвинених раціональних здібностей, кінетичні й катастематичні задоволення збігаються, оскільки забезпечуються одними й тими самими діями.

Епікур чітко визначав задоволення як найвище благо і мету життя, але як розуміти його як початок? У листі до Менекея він пояснює, що афект (πάθος) задоволення слугує критерієм, який дозволяє відрізнити добре від поганого на

ірраціональному рівні, надаючи безпосередню інформацію про фізичний стан людини[1 §128-129]. Усі насолоди, за його словами, є добрими, а весь біль як біль – злим, що робить їх основою для вибору дій.

Більше того, афекти скеровують нас від народження, викликаючи природні бажання, які є дійсно необхідними. Раціонально класифікуючи ці бажання, ми можемо виділити ті, що спрямовані на три різні цілі: щастя, свободу тіла від стресу та саме життя. Епікур підкреслював, що ці природні потреби вроджені, і, як зазначає Філіпп Міцис, для Епікура важливим було не суб’єктивне відчуття насолоди, а об’єктивне задоволення потреби [8]. Отже, гедонізм Епікура ґрунтується на досвіді афектів – відчутті задоволення чи болю, але їхній вибір потребує оцінки, адже за його етикою визнання насолоди благом вимагає додаткового обґрунтування.

У вченні Епікура лише об’єктивні підстави визначають цінність задоволення та болю як основи для оцінки добра і зла. Він стверджує, що афекти задоволення є добрими, а болю – злими, і вони формують наш безпосередній досвід [1 §129].

Афекти, такі як задоволення і біль, є прямими подіями, що пов’язують нас із зовнішнім світом і нашими внутрішніми станами. Епікур пояснює, що ми сприймаємо ці афекти як свідчення реальних взаємодій, незалежно від того, чи усвідомлюємо ми їх раціонально. На відміну від кіренаїків, які вважали, що афекти пов’язані лише із внутрішнім досвідом, Епікур наголошував на їхній об’єктивності [3]. Кіренаїки, наприклад, могли стверджувати, що ми відчуваємо лише власні суб’єктивні

стани, але Епікур вважав, що афекти відображають реальні зв’язки з зовнішнім світом.

Новонароджені, які ще не мають раціональних здібностей, діють інстинктивно, і їхні афекти – це прямі реакції на природні потреби. Епікур вважав, що ці афекти є основою для оцінки, адже вони дозволяють визначити, що приносить користь чи шкоду. Проте для раціональних істот, таких як дорослі, потрібна додаткова оцінка: ми маємо визначати, які афекти варто переживати, а які – уникати, спираючись на об’єктивні критерії[9]. Як зазначає Філіпп Міцис, для Епікура важливо не суб’єктивне відчуття, а те, чи задоволення відповідає природним потребам[8].

Можна стверджувати, що уривки книги XXV "Про природу" розкривають важливу роль афектів у формуванні самосвідомості людини та її сприйняття світу. Афекти слугують основою для усвідомлення себе – чи то через прямий зв’язок із зовнішнім середовищем, чи то через суб’єктивне переживання, яке відображає індивідуальний погляд. Таким чином, аналіз самосвідомості Епікура базується на розвитку концепції "я", що пов’язана з оцінкою власного досвіду. Афекти також сприяють розкриттю теоретичної структури мислення в епікурейській філософії. Як результат різних механізмів, вони є ключем до розуміння самосвідомості, що лежить в основі досягнення щастя в інтелектуальному аспекті епікуризму.

РОЗДІЛ 2. Теорія свободи в епікуреїзмі

Уявіть себе Демокрітом (бл. 460–340 рр. до н.е.), який щойно прочитав одну з апорій Зенона (490–430 рр. до н.е.) про множинність: якщо будь-що складається з частин, то кількість цих частин може бути скінченною чи нескінченною – і в обох випадках маємо парадокс. Якщо кількість частин скінченна, чому ж тоді ми здатні розрізати предмет на дедалі менші фрагменти з нескінченною повторюваністю? Якщо ж кількість частин нескінченна, то чи не означає це, що або загальний обсяг множинності безмежний, або ж він прямує до нуля (тому що нескінченність нулів – це нуль)? Уявіть яблуко: розрізали на дві частини, потім ще на дві, і ще – і так до нескінченності. Якщо матерію можна ділити вічно й безмежно, то зрештою нічого не залишиться.

Саме в цій інтелектуальній битві Демокріт знаходить рішення: речі мають або неспроможність до нескінченного ділення, або ж універсальну межу – атом. Ἄτομος, тобто "неподільний", – це найменша, неподільна, вічна частинка протяжного простору, яка різна за порядком, формою, і положенням, що мчить крізь порожнечу завдяки власній вазі, імпульсу та зіткненням з собі подібними. Скупчення атомів, утворюють тіла, тобто все, що ми бачимо, відчуваємо, навіть наші думки та душа, за Демокрітом, були створені з атомів. Він казав: "**Все складається з атомів і порожнечі**" [11], підкреслюючи важливість дихотомії, між атомами як те що є і порожнечею, простором по якому атоми можуть рухатись.

Оскільки атоми рухаються відповідно до чітко встановлених фізичних законів – вони зберігають інерцію, зазнають ударів, змінюють траєкторії внаслідок зіткнень – і ніщо не втручається в їхній рух, усе, що відбувається в світі, є результатом строго зумовлених процесів, попередніх дій та наслідків. Таким чином, усі явища природи можна пояснити через взаємодію атомів і руху в порожнечі, що формує основу детермінізму. Згідно з цим підходом, кожна подія має свою причину, і розвиток подій відбувається відповідно до необхідної послідовності, зумовленої попереднім станом системи.

Але епікурейський поет Лукрецій пише, що якби весь атомний рух був детермінованим результатом минулих рухів і ваги, то ми не мали б “свобідної волі” (*libera voluntas*), яка дозволяє кожному з нас діяти за власним бажанням. Оскільки очевидно, що ми справді маємо здатність діяти так, як хочемо, має існувати третя, недетермінована причина руху атомів, окрім ваги й минулих рухів, тобто “відхилення” (грек. παρέγκλισις, лат. clinamen) атомів убік у випадкових місцях і у випадковий час, що рятує нас від фатуму (долі).

Саме ідея атомарного відхилення відкрила простір для нових філософських концепцій та різноманітних інтерпретацій, значно вплинувши на сучасну дискусію про свободу волі. Таким чином Епікур заклав основу класичної проблеми, яка полягає в очевидній несумісності між каузальним детермінізмом і здатністю діяти інакше – здатністю, яку вважають необхідною для моральної відповідальності.

Хоча Епікур заперечував детермінізм задля збереження свободи волі, вважати його засновником класичної проблеми свободи і детермінізму – помилково. Він ставив перед собою інші питання, ніж ті, що згодом стали основою традиційної дискусії. Його ідеї були переосмислені та адаптовані пізнішими філософами, і саме завдяки історичним обставинам Епікура почали вважати попередником лібертаріанського підходу – хоча сам він, ймовірно, не поділяв би такого трактування. Через втрату більшості творів Епікура його погляди на свободу волі та роль “відхилення” важко встановити достеменно. У збережених текстах це поняття безпосередньо не згадується, тому реконструкція його позиції можлива лише на основі свідчень пізніших авторів. У зв’язку з усіма цими труднощами виникла велика кількість суперечливих і несумісних пояснень того, як саме "відхилення" атомів має рятувати нас від неминучості долі.

Перш ніж відповісти на питання, як саме відхилення забезпечує нашу свободу, потрібно розглянути які саме види детермінізму є і чому вони загрожують. Ми можемо представити різні типи проблем “свободи волі та детермінізму”, розглядаючи їх як комбінації трьох чинників. Перший – це певний тип детермінізму. Другий – це щось, що опиняється під загрозою через цей детермінізм. І нарешті, оскільки вважається, що детермінізм створює для нас проблему (принаймні потенційно), існує дещо етично значуще, що має за необхідну умову те, що ставить під загрозу детермінізм. Ці три чинники можна вписати у наступну схему:

Тип детермінізму X загрожує Y, а Y є необхідною умовою для Z.

X. Типи детермінізму:

- <u>Казуальний детермінізм</u> – той самий що й фізичний, згідно з законами природи та попередніми станами Всесвіту майбутнє визначене через природні властивості атома;
- <u>Логічний детермінізм</u> – твердження, що будь-яке висловлювання, навіть майбутнє, істинне або хибне уже зараз. Детермінізм побудований на тлі (бівалентності логіки);
- <u>Епістемологічний детермінізм</u> – це детермінізм, в якому певний агент (наприклад, Бог) знає те, що відбудеться в майбутньому.

Y. Так само ми можемо, приблизно й загально, розрізнити три різні типи речей, яким, як вважається, може загрожувати детермінізм.

Перше – це здатність діяти інакше, ніж ми діємо. Я зараз пишу курсову роботу, але вірю, що маю здатність утриматися від цього. Як каже Арістотель: **“Адже там, де у нас є влада діяти, є також влада не діяти, і навпаки”** [12]. Бобзієн називає це “двосторонньою” свободою волі, або свободою між виконанням певної дії і невиконанням її.

Другий аспект, який може опинитися під загрозою через детермінізм, це контроль або джерело причини. Згідно з цією ідеєю, свобода волі не обов’язково передбачає здатність діяти інакше у конкретний момент, а радше з неї випливає, що джерело вчинку остаточно належить самому агентові. Після відомих контрприкладів Гаррі Франкфурта ця точка зору набула значного поширення: вважається, що

навіть якщо агент не міг діяти інакше, його дії можуть бути вільними, якщо вони випливають із його власних переконань, бажань і характеру, тобто мають своє коріння в самому індивіді [13, 829-839]. Проте саме тут детермінізм створює труднощі: якщо і характер, і переконання агента є наслідком чинників, що перебувають поза його контролем(спадковості, виховання, зовнішніх впливів), то виникає питання, чи можна взагалі говорити про моральну відповідальність. Антична філософія також піднімала подібні питання. Зокрема, Арістотель наполягав, що початок (ἀρχή) добровільної дії має бути внутрішнім для агента, а також підкреслював важливість того, щоб людина відповідала за власний характер, оскільки з нього випливають її вчинки.

Нарешті, вважається, що детермінізм може підірвати відкритість або випадковість майбутнього. Це часто розглядається у термінах асиметрії між майбутнім, яке є невідомим для нас, і минулим, яке є фіксованим і на яке ми не можемо вплинути.

Z. Наслідки втрати свободи волі.

Втрата здатності діяти інакше, остаточного контролю або відкритості майбутнього має щонайменше два важливі наслідки. По-перше, це ставить під сумнів можливість моральної відповідальності. Якщо всі наші дії зумовлені попередніми подіями або законами природи, то постає питання: чи можемо ми бути винні в чомусь або заслуговувати на похвалу за свої вчинки?

По-друге, детермінізм може підважувати саму ідею раціонального вибору. Якщо майбутнє вже наперед визначене, то процес обмірковування варіантів втрачає

сенс, оскільки рішення вже є наслідком наперед заданої причинності, а не вільного зважування можливостей.

У контексті обговорення детермінізму та раціональної здатності діяти доцільно згадати про компатибілізм – важливий філософський підхід у розгляді проблеми свободи волі. Компатибілісти, або сумісники, дотримуються позиції, що свобода волі цілком може співіснувати з детермінізмом. Центральним положенням цієї концепції є визнання моральної відповідальності особи, навіть за умов причинно-наслідкової зумовленості подій. На думку представників цього напряму, свобода проявляється у здатності індивіда діяти свідомо, обдумано та без зовнішнього примусу. Якщо особа має змогу раціонально оцінити свої дії та зробити усвідомлений вибір, вона вважається вільною у межах, допустимих детерміністським підходом. Така свобода волі не заперечує причинності, а радше узгоджується з нею, дозволяючи людині діяти морально відповідально.

Тепер, коли основні риси детермінізму було викладено, розгляньмо способи, в які їх можна поєднати, щоб сформулювати проблему свободи волі. Це дозволить краще зрозуміти, як саме теорія Епікура про “відхилення” може бути застосована до тієї чи іншої інтерпретації її вирішення і як саме вона має допомогти.

Зазвичай прийнято вважати, що для Епікура проблема свободи волі й детермінізму стосується твердження, що каузальний детермінізм загрожує нашій здатності діяти інакше, ніж ми діємо, і що саме така здатність є необхідною для того, щоби вважатися морально відповідальними за власні вчинки, цю проблему інколи ще називають – “традиційною” проблемою.

Епікур вирішує саме цю традиційну проблему – несумісність каузального детермінізму та моральної відповідальності, через PAP (Principle of Alternative Possibilities, укр. принцип альтернативних можливостей). Епікур запозичує більшість своїх атомістичних уявлень у Демокріта. Як і Демокріт, він уявляє розум як конгломерат атомів. Однак він усвідомлює, що атомізм Демокріта має неприйнятні детерміністські наслідки. Якщо всі атомні рухи є причинно зумовленими, то й наші рішення, які є частиною таких рухів, також були б причинно зумовленими. І якщо це правда, ми не мали б змоги діяти інакше, а така можливість є необхідною для моральної відповідальності.

Щоби уникнути цієї проблеми, Епікур заперечує, що всі атомні рухи є причинно зумовленими, вводячи так зване "відхилення" – малу, випадкову зміну напряму атомів, яка відбувається без зовнішньої причини, і дозволяє діям бути не цілком визначеними наперед. Головним джерелом для цієї інтерпретації є обговорення у"Про природу речей" Лукреція, де пояснюється роль "відхилення" в збереженні свободи. Прихильники цієї позиції вказують, що атомне відхилення, якимось чином, бере участь у продукуванні кожного вільного вчинку.

В моїй інтерпретації, атомне відхилення, не продукує кожен наш вільний вибір. Я думаю, що воно не відбувається в самій людині, тоді б наші дії були б випадковими. Наприклад, якщо все детерміноване, дії не підпорядковані нашому контролю, тому що вони відбуваються через певну причину, але якщо атомне відхилення відбувається у самій людині і відбувається випадково, воно також не перебуває

під нашим контролем, оскільки постає питання: чи можливо управляти тим, що хаотичне? Я вважаю, що Епікур хотів вирішити проблему свободи волі створивши модель індетермінованого світу, який стає таким через випадкові відхилення. Повернувшись до редукціонізму Демокріта, де все складається з атомів та порожнечі і пояснюється через природні закони, майбутнє стає незмінним і визначеним, але якщо у ньому буде аспект випадковості він уже таким не буде. У такому випадку, наш світ перестає бути детермінованим, а наше майбутнє визначеним. Світ Демокріта це як поїзд, який їде прямо і тільки прямо, Епікур же додає елемент неочікуваності, випадковий поворот, який ставить людину перед вибором, зробити це чи ні. Саме під час випадкових відхилень, будуть створені нові лінії непередбачуваного майбутнього і тоді ми зможемо проявити власну моральну відповідальність.

Редукціонізм, який у деяких контекстах також визначається як слабка емерджентність, є філософською позицією, що стверджує можливість повного пояснення будь-якої структури чи об’єкта через аналіз взаємодії їхніх складових елементів, наприклад, свободу волі тільки через взаємодію атомів. Таким чином, у філософії Демокріта, свідомість людини є тільки рухом атомів та їхньою взаємодією, тут немислимі ані психологія, ані нейрофізіологія. Також він не брав до уваги нові якості, які можуть виникнути від взаємодії складових (наприклад, кольори). Кажучи сучасною термінологією, Демокріт явно був проти ідеї емерджентності, яка полягає в тому, що сукупність елементів може породити нові властивості, які не притаманні цим елементам нарізно. Це можна

проілюструвати через роботу простого годинника, деталі та механізми якого в сумі його утворюють, але при цьому, створють нову якість – час. Сам час не виникає з циферблату чи шестерень і через них не можна його пояснити, але можна прописати нові властивості, наприклад, циклічність, або поділити час на відрізки, утворивши місяці, роки.

Тоді якої позиції притримувався Епікур, якщо не редукційної? Епікур є антиредукціністом. Антиредукціонізм, або сильна емерджентність, стверджує, що певні явища, такі як свобода волі, неможливо повною мірою пояснити через їхні складові елементи, навіть якщо ці елементи відіграють певну роль у їх формуванні. Таким чином, свобода волі розглядається як феномен, що виходить за межі простої сукупності своїх компонентів. Саме тому, Епікур заперечує, що розум і його здібності можна вичерпно пояснити лише рухами атомів, адже це призвело б до заперечення реальності виникаючих психологічних властивостей, таких як вольові акти.

Девід Седлі, як один із прихильників антиредукціоністських інтерпретацій казав, що для Епікура "я" є явищем, що виникає шляхом емерджентності, і набуває здатності до волі, яка перевершує закони, що керують рухом атомів, і навіть може "спускатися вниз" і спричиняти зміни на атомному рівні. За його теорією, таке "я" здатне не лише усвідомлювати себе, а й приймати рішення, які впливають на саму матерію, з якої воно складається. Це явище – вже згадувана мною емерджентність, а механізм впливу свідомості на тіло – це "топ-даун" (*top-down*) причинність.

Інакше кажучи, коли ми, наприклад, вирішуємо: “Я не хочу зараз злитися”, це не просто думка. Це цілком реальний акт волі, який може змінити взаємодію наших нейронів, функціонування мозку і навіть поведінку атомів.

Однак, “я” не могло б реалізувати цю силу, якби фізичні закони самі по собі були достатніми для визначення всіх атомних рухів. Як мінімальна індетермінація на атомному рівні, “відхилення” (лат. clinamen) забезпечує “я” простір для маневру, в якому воно може реалізовувати свою здатність діяти так чи інакше в межах законів фізики, але у спосіб, не визначений цими законами.

Окрім традиційної дилеми свобідної волі, існує ще одна проблема: каузальний детермінізм загрожує нашій здатності здійснювати “остаточний контроль” над власними вчинками, контроль, який вважається необхідною умовою для моральної відповідальності. Хоча багато сучасних лібертаріанців уже відкинули принцип альтернативних можливостей (PAP), вони все ще наполягають на тому, що для моральної відповідальності важливо, аби вчинки не були зумовлені причинами, що перебувають поза межами контролю агента.

Девід Ферлі (David Furley) та Сюзанна Бобцієн (Susanne Bobzien), представники інтерпретації так званої “внутрішньої причини”, вважають, що подібні побоювання були притаманні й Епікуру. За їхніми словами, Епікур не прагнув показати, що суб’єкт вибору міг діяти інакше у момент прийняття рішення або що він володіє “двосторонньою здатністю”, тобто як до здійснення дії, так і до утримання від неї, як необхідною умовою моральної

відповідальності [14, 278-285]. Відповідно, Епікур не вважав за потрібне включати відхилення (тобто випадковість або недетермінованість) до кожного акту вільної волі.

Натомість, за їхньою інтерпретацією, роль відхилення полягає у тому, щоб запобігти так званій "внутрішній необхідності" – поняттю, яке описав Лукрецій у "De rerum natura" (2.289–293). Йдеться про те, що якби наші характери формувалися виключно під впливом зовнішніх чинників середовища, спадковості, біологічної детермінації, то наші дії були б лише логічним продовженням цих чинників. Таким чином, якщо б детермінізм був істинним, дії, що випливають із характеру, сформованого поза нашим контролем, також не були б по-справжньому вільними.

Відхилення рятує нас від цієї необхідності, розриваючи ланцюг причин і наслідків, який би інакше дозволив простежити нинішній характер і бажання агента до зовнішніх причин; таким чином, його дії мають "внутрішнє походження".

Цей підхід підтримується двома важливими джерелами з епікурейської традиції. Перше – це Лукрецій, який у De rerum natura стверджує, що саме завдяки відхиленню ми звільняємось від "внутрішньої необхідності", тобто неминучості, що походить від суворо зумовленого характеру. Друге джерело – це трактат Епікура Περὶ φύσεως (кн. 25), де він розмірковує над розвитком характеру людини, вказуючи на те, що цей розвиток не повністю залежить від зовнішніх факторів, а містить у собі елементи внутрішнього самовизначення.

Прихильники цієї інтерпретації також звертають увагу на книгу 3, розділ 5 Нікомахової етики Арістотеля, де

філософ відкидає виправдання, засновані на психологічному детермінізмі. Епікур, ймовірно, черпав натхнення з цього підходу, зосереджуючись не на питаннях виправданості похвали чи осуду, а на збереженні раціонального осмислення майбутніх дій.

Моя власна теза полягає в тому, що Епікура найбільше турбувала не моральна оцінка вчинків, а те, як детермінізм може підірвати саму можливість раціонального планування майбутнього. Оскільки ефективне розмірковування передбачає відкритість майбутнього, тобто відсутність його фіксованості, детермінізм, що перетворює майбутнє на необхідне, позбавляє агента дієздатності та сенсу волі.

Більше того, хоча Епікур вводить концепцію відхилення, аби спростувати каузальний детермінізм, він зосереджується передусім не на фізичному детермінізмі як такому, а на його фаталістичній формі. Це видно, зокрема, у полеміці з аргументом, викладеним у 9-й главі трактату De interpretatione Арістотеля, де мова йде про логічний фаталізм: якщо кожне висловлювання про майбутнє вже має істинне або хибне значення (принцип бівалентності), то майбутнє є заздалегідь визначеним, а отже роздуми про нього стають марними. Епікур намагається уникнути цієї пастки, стверджуючи, що майбутнє не є фіксованим і що ми володіємо реальним впливом на те, що станеться.

У підсумку, концепція свободи волі в Епікура постає як спроба знайти золоту середину між повною детермінацією й хаотичною випадковістю. Відхилення (clinamen) – не механізм для кожного окремого вчинку, а принципова запорука того, що майбутнє не є заздалегідь

визначеним. Це дає людині простір для самовизначення та рефлексії, дозволяючи не просто реагувати, а планувати, вибирати й нести відповідальність. Таким чином, Епікур не тільки захищає можливість моральної відповідальності, а й зберігає сенс раціонального осмислення життя, де свобода – це не абсолютна автономія від природи, а здатність усвідомлено маневрувати в її межах.

Висновки

На початку дослідження було поставлено мету – проаналізувати класичну концепцію свободи волі та самості в епікурейській філософії, щоб виявити її значущість для подолання детерміністських уявлень і осмислення сучасної ідеї автономної особистості.

У ході виконання першого завдання – відтворення основ епікурейської фізики – було з'ясовано, що Епікур, спираючись на атомістичну доктрину Демокріта, радикально модифікує її, вводячи поняття "відхилення" (clinamen). Це мікроскопічне, спонтанне порушення лінійного руху атомів не має зовнішньої причини, порушує жорсткий причинно-наслідковий ланцюг і тим самим відкриває простір для вільної дії. Таким чином, кліномен виконує не лише фізичну, а й глибоко метафізичну функцію: він забезпечує можливість людської автономії в рамках природного порядку речей.

Аналіз уявлень Епікура про свободу волі та самосвідомість показав, що епікурейська свобода – це не абсолютна незалежність від причинності, а раціональна здатність до самовизначення. Людина, керуючись афектами, усвідомленим сприйняттям (ἐπαίσθησις) і ментальними уявленнями (πρόληψις), формує здатність критично оцінювати свої бажання. Це дає змогу відрізнити природне й необхідне від марного й хибного, обирати відповідно до власної природи та прагнути до атараксії – душевного спокою, що постає як практичне втілення свободи.

Третє завдання – виявлення практичного значення епікурейської концепції свободи – дозволило зрозуміти, що ця модель автономії не тільки відповідає філософським стандартам, а й має життєво актуальне значення. В умовах сучасних екзистенційних викликів, війни, моральної дезорієнтації та нестабільності, епікурейська етика пропонує інструменти для внутрішньої рівноваги, відповідального вибору та самопізнання. Свобода в цьому контексті – це не протиставлення обставинам, а стійкість і мудрість жити відповідно до розумних меж власної природи.

У межах четвертого завдання порівняння епікурейського бачення свободи з іншими традиціями встановлено, що концепція Епікура радикально відрізняється як від стоїчного фаталізму, так і від теологічного підпорядкування у християнстві. На відміну від стоїків, які ототожнювали свободу з внутрішньою згодою із законом Всесвіту, Епікур стверджує реальну можливість вибору, зумовлену фізичним відхиленням. У порівнянні з Арістотелем, який фокусувався на етичній добровільності, Епікур додає чітку натуралістичну модель афективного самоконтролю. Таким чином, його філософія постає як спроба узгодити фізику природи з моральною відповідальністю.

У підсумку, епікурейська концепція свободи – це не архаїчна спроба втекти від необхідності, а сучасна за духом філософська система, що відкриває перед людиною перспективу усвідомленого життя в гармонії з власною природою. У світі, де поняття "я", "відповідальність", "вибір" піддаються постійному переосмисленню, звернення до

Епікура допомагає не лише концептуалізувати ці явища, а й практикувати свободу як форму внутрішньої стійкості, здатності мислити, відчувати й обирати.

Список використаної літератури

1. Epicurus, Letter to Menoeceus, in Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, Book 10.127.
2. Plato. Apology. In Plato: Complete Works, edited by John M. Cooper, translated by G.M.A. Grube, 24–44. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. (38a)
3. Діоген Лаертський. Життя, вчення і вислови славетних філософів. Книга X: Епікур. Пер. з давньогрец. В. Цимбала. — Київ: Основи, 2012. — §122–135.
4. Epicurus, By. Principal Doctrines. Alex Catalogue, 2000 - 1 с.
5. Lucretius. On the Nature of Things. Translated by Martin Ferguson Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.
6. Qvortrup, Matt. "Philosophy Shorts: Philosophers on Bread." Philosophy Now 163 (2024): 7-7.

7. Cicero. On the Ends of Good and Evil (De Finibus Bonorum et Malorum), Book II, Chapter 28. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
8. Міцис, Філіпп. Етична теорія Епікура: Насолоди непораненості. Ітака, Нью-Йорк: Видавництво Корнельського університету, 1988.
9. Констан, Девід. «Епікур». У: Стенфордська філософська енциклопедія, ред. Едвард Н. Залта, видання осінь 2005 року.
10. Сімплікій. Коментарі до «Фізики» Аристотеля. У: Коментарі до Аристотеля грецькою (Commentaria in Aristotelem Graeca), т. 9, ред. Г. Дільс, 139.24–140.1. Берлін: Раймер, 1882.
11. Діоген Лаертський. Життя, вчення і вислови славетних філософів. Книга IX: Демокріт та інші атомісти. Переклад R. D. Hicks. Loeb Classical Library. Гарвардське університетське видавництво, 1925. — С. 120–130.
12. Aristotle. Nicomachean Ethics, Book III, Chapter 5, 1113b7–9. Translated by Terence Irwin, 2nd ed., Hackett Publishing, 1999.
13. Frankfurt, H. (1969). “Alternate Possibilities and Moral Responsibility.” Journal of Philosophy, 66(23), 829–839.
14. Bobzien, S. (1998). Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford University Press. 278-285